

غالب اور اقبال میں مسائل امکان نظیر و امتناع نظیر کا علمی پس منظر

سخاوت مرزا

وسط تیرھویں صدی ہجری میں شاہ عبدالقادر کے دو شاگردوں کے مابین مسئلہ قدرت پر جو اسلامی الہیات کا ایک قدیم موضوع ہے، نئے سورت سے علمی نزاع شروع ہوا۔ شاہ صاحب کے یہ دو شاگرد مولانا حیدر بخش اور مولانا اسماعیل شہید تھے۔ مولانا حیدر بخش ٹوٹکی نے امکان نظیر پر ایک رسالہ تصنیف فرمایا، جس کے رد میں مولانا اسماعیل شہید نے امتناع نظیر کے نام سے فارسی زبان میں ایک رسالہ لکھا۔ یہ دونوں رسالے شائع ہو چکے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی مولانا اسماعیل شہید نے اپنی ایک کتاب تقویت الایمان تصنیف فرمائی تھی، جس میں مختلف مسائل رد بدعات وغیرہ کے علاوہ مسئلہ امکان نظیر کا بھی ایک مسئلہ چھیڑ دیا تھا، جس کا مطلب یہ تھا کہ آنحضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے لاکھوں اشخاص خاتم النبیین حق تعالیٰ پیدا کر سکتا ہے؟ اس مسئلہ پر قیامت کا سا شور برپا ہوا۔ اس کے بعد جدید علماء مثلاً علامہ فضل حق خیر آبادی متوفی ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء، مولانا صدر الدین دہلوی آرزوہ متوفی ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء، علامہ سید برکات احمد ٹوٹکی ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء نے نہایت مدلل رسائل اسماعیل شہید کی تردید میں تدوین فرمائے۔ جو کہ یاب بلکہ نادر الوجود ہیں ہم نے ان ناہاب رسائل کا ترجمہ کیا۔ تاکہ یہ مسئلہ منظر عام پر آجائے۔

مؤلف تذکرہ علماء ہند نے مولوی اسماعیل شہید کی دہانت اور بلندی فکر کی بڑی داد دی ہے اور ان کی مہم جمہاد اور رد بدعات کو انقلاب آفرین قرار دیا مگر مسئلہ امکان نظیر اور امکان کذب ہاری تعالیٰ وغیرہ کے مباحث نے ان علماء کے دلوں کو سخت مجروح کیا کیوں کہ اس سے ان کے فزڈیک حضرت رسول کریم صلعم کی شخصیت اور علو مرتبت پر سخت دھکا پہنچتا تھا۔ حالانکہ حضرت رسول کریم صلعم کی خاتمیت پر نص قطعی موجود ہے۔ سب سے پہلے علامہ فضل حق خیر آبادی ابن علامہ فضل امام جن کو علماء نے اس طرح مخاطب فرمایا ہے۔ ”شیخ العلماء فخر المتکلمین و حکماء العالم استاد المطلق“ اسماعیل شہید کے مقابلہ کے لئے میدان میں آئے اور ایک زبردست اور مدلل تقریر تقویت الایمان کے مباحث پر فرمائی جس کی اشاعت اس عنوان سے ہوئی :- ”تقریر اعتراضات مولانا فضل حق خیر آبادی پر عبارات تقویت الایمان“ اس تقریر کا

جواب مولوی اسماعیل شہید نے اپنے رسالہ 'ایک روزی' میں دیا۔ گویا یہ جواب مولوی اسماعیل نے فی البدیہہ ایک ہی روز میں لکھا تھا۔ اس طرح دو رسالے ہوئے۔

تیسرا رسالہ 'امتناع نظیر' علامہ مفتی صدر الدین آزرده کا تھا جو منتہی المقال کے نام سے کتب خانہ انجمن ترقی اردو میں بھی محفوظ ہے۔

چوتھا رسالہ علامہ ہرکات احمد ٹونکی تلمیذ علامہ عبدالحق خیر آبادی امام الفضلا و المحققین کا ہے جو نہایت مدلل اور نسبتاً طویل ہے۔

پانچواں ایک منظوم رسالہ مرزا اسد اللہ خان غالب دہلوی کا ہے جو حسب اہماء مولانا فضل حق خیر آبادی لکھا گیا تھا، بہر حال مندرجہ بالا چار رسائل نادر و نایاب ہیں اور زیور طبع سے جہاں تک ہمارا خیال ہے آراستہ نہیں ہوئے، البتہ مرزا غالب دہلوی کا رسالہ امتناع النظیر بعنوان "مثنوی ششم" بیان نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت ہر تو انداز نور الانوار حضرت الوہیت است، مولانا غلام رسول مہر نے غالب کے دیگر رسائل کے ساتھ شائع کر دیا ہے۔

مسئلہ امتناع نظیر اور امکان نظیر کو اقبال نے جاوید نامہ میں اٹھایا ہے۔ متذکرہ بالا ترجموں کا منشاء زیادہ تر یہ ہے کہ اقبال نے جو مفہوم بیان کیا ہے اس کا فکری پس منظر سمجھا کیا جائے۔ جاوید نامہ میں اس مقام پر فوری حوالہ غالب کی مثنوی کا ہے جو درج ذیل ہے۔

مثنوی غالب

بیان نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت

ہر تو نور الانوار حضرت الوہیت است

مستکہ زندم، شیوہ من نیست بہت
صد نشان پیدا است، پنہاں نیستم
چوں محمد دیکرے آرد ہیکار
معتنع نبوت ظہورے ایس چنبی
آنکہ ہمداری کہ هست اندر نہفت
ہم ہر قدر خصامت کم ہود
یک مہ و یک مہر و یک خانم نگر
مہر و مہ زان جلوہ تاجے پیش نیست
میتواند مہر دیکر آفرید
کور باد آن، کو نہ باور آورد

درد دل در نظم گفتن نیست بہت
من سپہر وحم گرانجاں نیستم
وہیں کہ میگونی توانا کرد کار
با خداوند دو گیتی آفرین
نغز گفتی، نغز تر باید شہفت
کسرچہ فخر دودہ آدم ہمود
صورت آرایش عالم نگر
ایں کہ میگویی جواے پیش نیست
آنکہ مہر و مہ و اختر آفرید
حق دو مہر از سوی خاور آورد

مسئلہ نظیر

قدرت حق بیش ازین ہم بوده است هرچه اندیشی کم از کم بوده است
لیک در لیک عالم از روی یقین خود نمی گنجد دو ختم المرسلین
یک جهان تا هست یک خاتم بس است قدرت حق را نه یک عالم بس است
خواهد از هر ذره آرد عالمی هم بود هر عالمی را خاتم
هر کجا هنگامه عالم بود رحمه للعالمین هم بود
کثرت ابداع عالم خوب تر؟ یا به یک عالم دو خاتم خوب تر

در یک عالم دو تا خاتم مجوی
صد هزاراں عالم و خاتم بگوی

غالب این اندیشہ نیزیم ہے فردہ ہم ہر خویش می گیرم ہے
اے کہ ختم المرسلین خواندہ ای دانم از روی یقینش خواندہ ای
این الف لامے کہ استغراق راست حکم ناطق معنی اطلاق راست
منشاء ایجاد ہر عالم یکے است گر دو صد عالم بود خاتم یکے است
خود ہی کوئی کہ نورش اول ست از ہمہ عالم ظہورش اول ست
اولیت را بود شائے تمام کی بہر فردے بیزیرد انقسام ؟
جوہر کل برنشاید تشبیہ در محمد رہ نیاید تشبیہ
تا نہ ورزی اندر امکان ویو و رنگ حیز امکان بود ہر مثل تنگ
میم امکان اندر احمد منزویست چون زامکان بگذری دانی کہ چیست
صانع عالم چنین کرد اختیار کش بعالم مثل نبود زینہار
این نہ عجزیت اختیار ست اے فقیہ خواجہ بے ہمتا بود لاریت فیہ
ہر کرا با سایہ نپسندد خدا ہچو اوئی نقش کے بندد خدا ؟
ہم گہر مہر منیرش چون بود، سایہ چون نبود، نظیرش چون بود ؟
مفرد اندر کمال ذاتی است لا جرم مثلش محال ذاتی است

زین عقیدت بر نگردم والسلام
نامہ را در می نوردم والسلام

جاوید نامہ

(ص ۱۴۵ تا ۱۵۰)

زندہ رود

اے ترا دادند درد جستجوئے معنی یک شعر خود باسن بگوئے

”قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوخته چیست ؟“

اقبال ریویو

غالب

نالہ کو خیزد از سوز جگر ہر کجا تاثیر او دیدم دگر!
 قمری از تاثیر او واسوختہ بلبل از وسے رنگہا اندوختہ!
 اندر و مرگے بآغوش حیات یک نفس اینجا حیات آنجا معات!
 آنچنان رنگے کہ ارژنگی ازوست آنچنان رنگے کہ بیرنگی ازوست
 تو ندانی این مقام رنگ و بوست قسمت ہر دل بقدر ہائے و ہوست!

یا ہرنگ آء یا بہ بے رنگی گذر
 تا نشائے گیری از سوز جگر!

زندہ رود

صد جہاں پیدا دریں نطفی فضاست
 ہر جہاں را اولیا و انہیاست؟

غالب

نیک ہنگر اندرین بود و نبود بے بہ ہے آید جہانہا در وجود!
 'ہر کجا ہنگامہ عسالم بود رحمہ' للعالمینے ہم ہود'!

زندہ رود

فاش تر گو ژانکہ فہم فاساست

غالب

این سخن را فاش تر گفتن خطاست!

زندہ رود

گفتگوئے اہل دل بے حاصل است؟

غالب

نکتہ را ہرلب رسیدن مشکل است!

زندہ رود

تو سراپا آتش از سوز طلب! ہر سخن غالب نیائی اے عجب!

غالب

خلق و تقدیر و ہدایت ابتداست رحمہ' للعالمینے انتہاست!

زندہ رود

من ندیدم چہرہ معنی ہنوز
 آتشے داری اگر مارا بسوزا

غالب

اے چو من بینندہ اسرار شعر این سخن افزون قراست از قار شعر
 شاعران ہر سخن آراستند این کلیعان بے ید بیخما مستند
 آنچہ تو از من بخواہی کافری است کافری کو مساورائے شاعری است!

حلاج

ہر کجا بینی جہان رنگ و بو آن کہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نور مصطفیٰ او را بہاست یا هنوز اندر تلاش مصطفیٰ است

زندہ رود

از تو پرسم گرچہ پرسیدن خطاست سر آن جوہر کہ نامش مصطفیٰ است!
آدمے یا جوہرے اندر وجود آنکہ آید گاہے گاہے در وجود؟

حلاج

پیش او گیتی جبین فرسودہ است خویش را خود عیدہ، فرسودہ است!
عیدہ، از فہم تو بالا تر است زانکہ اوہم آدم و ہم جوہر است
جوہر او نے عرب نے اعجم است آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عیدہ، صورت گسر تقدیر ہا اندر و ویرانہ ہا تعمیر ہا!
عیدہ، ہم جانفزا ہم جانستان عیدہ، ہم شیشہ ہم سنگ گراں!
عید دیگر عیدہ، چیزے دیگر ما سراپا انتظار او منتظر!
عیدہ، دہر است و دہر از عیدہ، است ساہمہ رنگیم اوے رنگ و بوست!
عیدہ، با ابتدا ے انتہاست عیدہ، را صبح و شام ما کجاست!
کس ز سر عیدہ، آگاہ نیست عیدہ، جز سر الالہ نیست!
لا الہ تیغ و دم او عیدہ، فاش تر خواہی ہگو ہو عیدہ،
عیدہ، چند و چگون کائنات عیدہ، راز درون کائنات!
مدعا پیدا نگردد و زین دو بیت تا نہ بینی از مقام 'ماریت'

بگزر از گفت و شنود اے زندہ رود

غرق شو اندر وجود اے زندہ رود

رسالہ (۱) — تقریر اعتراضات مولانا فضل حق خیر آبادی

بر عبارت تقویہ-الایمان

امتناع نظیر:

مولانا فضل حق خیر آبادی نے تقویت الایمان مصنفہ مولانا اسماعیل شہید کے جواب میں ایک رسالہ تحریر فرمایا تھا، تقویت الایمان کے فصل ثالث میں مولانا اسماعیل نے ”تحریر فی رد الاشراک“ کے ذکر میں بیان شفاعت کے بعد یہ لکھا تھا کہ ”اوس شاہنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک کن سے چاہے تو کروڑوں نبی اور ولی، جن اور فرشتے، جبرائیل اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر کے پیدا کر ڈالے“

یعنی اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ ایک آن میں ایک امر کن سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند کروڑ انسان عدم سے وجود میں لاسکتا ہے جو جمہور مسلمانوں کے عقاید کے خلاف ہے کیونکہ حضرت محمد صلعم کا مثل ممتنع الوجود ہے، اور وہ چیز جو ممتنع ہو وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی

مقدر نہیں ہے، اسلئے میں منطقی طور پر اصول صغریٰ کے لحاظ سے یہ کہتا ہوں کہ اگر اونکا مثل پیدا ہونا ممکن ہو تو وہ لامحالہ نبی ہی ہوگا، اسلئے کہ غیر نبی، نبی کے معادل نہیں ہوتا، آنحضرت صلعم کی طرح کسی کا نبی ہونا ممکن نہیں، کیونکہ آپ خاتم الانبیا ہیں، اور مرتبہ خاتمیت کے یہی معنی ہیں کہ وجود کا مثل ہونا محال ہو، کیونکہ وہ انسانی کمالات کا انتہائی مرتبہ نبوت ہے، جو ایک کامل و مکمل مرتبہ ہے، یہ مرتبہ جب تک کہ اس میں خواص ثلاثہ کے مراتب زیادہ قوی نہیں اور جس سے قوی تر ہونے کے امکان کا تصور ہی نہ ہو سکتا ہو، اس کے سوا کوئی اور اعلیٰ مرتبہ ممکن ہی نہیں، نیز ایسا مرتبہ جو ان مراتب وجود امکانی میں اس سے بالاتر ہو وہ مرتبہ خاتم الانبیا ہے اور ایسا مرتبہ جو مراتب وجود امکانی سے بالاتر نہ ہو وہ خاتم الانبیا کے وجود کا مرتبہ نہیں، جب نبوت اس مرتبہ کو پہنچ جائے تو وہ ختم ہو جاتی ہے، معلول اول کا مرتبہ ابتداء میں، اور خاتم الانبیا کا مرتبہ عودی (خود کرنے) سلسلہ میں، باہم متوازی بھی ہوتے ہیں، اور نزولی و صعودی قوس اس مقام پر سر بسر نظر انداز ہو جائے ہیں، اور وجود کا دائرہ اس پر ختم ہو جاتا ہے، نیز جس طرح کہ اس سلسلہ کی ابتداء میں پہلے سلسلہ کے درمیان واجبیت تصور نہیں ہوتی، اس لئے یہ لازم ہے کہ سلسلہ عودی (تکرار) میں بھی سلسلہ کے یعنی تسلسل کے آخر اور واجب الوجود سے درمیان کوئی مرتبہ تصور نہیں ہوتا، حتیٰ کہ کوئی وجود اس سے وجود پھر ہو کر پھر اوسى میں لوٹ جائے، اور مبدأ و معاد دونوں واجب الوجود ہو جائیں۔ ایک آخری بات میں یہ کہتا ہوں کہ اگر خاتم الانبیا کا مثل پیدا ہونا ممکن ہو تو یہ ضروری ہے کہ اوسکا وقوع میں آنا لازمی طور پر محال نہ ہو، کیونکہ ممکن کے وقوع میں آنے سے اس کا محال ہونا ظاہر نہیں ہوتا، اور ایسی صورت میں یہاں خاتم النبیین کے مثل کا پیدا ہونا آیت کریمہ ”ما کان محمد ابداً من وھالکم ولکن رسول اللہ و خاتم النبیین“ کی جو دلیل فاطمی ہے تکذیب ہو جاتی ہے جو وجود مثل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے منسوخ ہونے کے متعلق صاف اور صریح دلیل ہے ورنہ خدائے تعالیٰ پر کذب کی تہمت لازم آتی ہے اور یہ محال ہے، جو یقیناً ایک نقص ہے، اور حق سبحانہ تعالیٰ پر نقص کا الزام محال ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آیت مذکور اوں آیات وسید کی طرح جو شرائط معلومہ کی طرح مشروط ہیں دوسری آیتوں اور احادیث کی معادلہ نہیں ہے۔ کہ اونکو مشروط ہونیکی قوت دیکر کذب کے محال ہونے (احتمال) کے لزوم کو دفع کر دیا جائے، لیکن اوسکی دلیل کبریٰ یہ ہے کہ قدرت تو فعل کی صحت اور اس کے ترک کر دینے سے متعلق ہے جس طرح کہ محقق دوانی نے شرح عقائد عضدیہ میں بیان کیا ہے، یا وہ کوئی ایسی صفت ہے جو ارادہ کے ساتھ تطبیق کرنے میں موثر ہو، جس کا ذکر شرح مواقف اور شرح تجرید الجہد میں موجود ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ایسی صفت بھی فاعل کے تعلق کی وجہ سے صحت پر مبنی ہو، اوس

لئے کہ قادر تو وہی ہے جو فعل اور ترک فعل کی حیثیت سے صحیح اترے، اور اوس پر قدرت رکھتا ہو اور فاعل کی طرف فید کی نسبت اس وجہ سے ہے کہ فعل سے فی نفسہ اوس کی صحت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور قدرت نے اوس کو قائم نہ رکھا اور صحت نہ کی تو اوس کی قلب حقیقت کا امکان ہے، مگر یہاں اوس کو ممکن نے اپنے فاعل کی نسبت کو ثابت کر دیا ہے، اس لئے قدرت کا ظہور اوس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ ممکن اور جملہ ممکنات اس معاملہ میں برابر نہ ہوں، کیونکہ قدرت رکھنا تو حق تبارک و تعالیٰ کی ذات کا انشاء ہے اور مقدریت کی صحت کے امکان پر موقوف ہے، اور ذات کی نسبت تمام ممکنات کے ساتھ یکساں ہے، جب یہ متحقق ہو چکا اور اوسکی قدرت کا بعض پر نیز کی پر ثابت ہو تو کیا کل ممکنات کے متعلق ایسا امکان مشترک متصور ہو گا؟ لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کو قدرت اوس چیز پر ہے جو مستمع کا امکان رکھتی ہو۔ اور واجب تعالیٰ اوس پر قادر نہ ہو، صفت عجز اگرچہ قدرت کی ضد ہے مگر اس چیز سے اوس پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عاجز ہے، کیونکہ مستمع کی ایجاد پر قدرت نہ رکھنا عجز میں داخل نہیں ہے، اس وجہ سے کہ مستمع میں تو وجود کی قابلیت ہی نہیں ہوتی۔ آیت کریمہ ”ان الله على كل شئ قدير“ ”والله خلق كل شئ“ کی تفسیر میں مفسرین نے بالاتفاق یہی کہا ہے کہ ”کل شئ“ سے مراد کلی ممکن ہیں، یعنی ایسی تمام چیزیں ہیں جو ممکن الوجود ہیں۔ یعنی وجود پذیر ہونے کی ان میں امتداد ہو۔ کیونکہ جو چیز محال ہو وہ بالاتفاق کوئی شئ ہی نہیں ہے، ولا قدرت علی الواجب والمستحيل ”(فی البیضاء)“، القدرۃ ہو اسم ممکن من ایجاد الشئ۔ اور صاحب کشاف نے جو اکابرین معتزلہ سے ہے، آیت ”ان الله على كل شئ قدير“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ”المشروط فی حق انقاد ان لا یكون الفعل مستحیلاً“ (یعنی قادر مطلق کے لئے یہ خبر مشروط ہے کہ اوس کا فعل محال نہ ہو) ”فالمستحیل فی نفسه عند ذکر القادر علی الاشیا“ کہنا، فکانہ قبل علی کل شئ مستقیم قدیر و نفاہرہ فلان اس علی الناس ای علی من وراءہ، منهم وام یدخل فیہم نفسه ؟ ان کان من جملة الناس۔ (ترجمہ: اس کی ذات میں یہ امر مشکل ہے، جب تمام اشیا پر اس کی قدرت کا ذکر ہو جیسا کہ کہا جائے کہ وہ تمام اشیا پر قائم اور قادر ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ فلان نے لوگوں کو حکم دیا، یعنی ان کو جو حکم دینے والے کے علاوہ ہیں۔ ان لوگوں میں یہ شخص داخل نہیں ہوتا چاہے وہ ان ہی کے درمیان ہو)

یہ عبارت اس بات کی صاف و صریح دلیل ہے کہ معتزلہ بھی واجب تعالیٰ کی کسی مستمع چیز پر قدرت نہ ہونے کے قائل ہیں، لہذا ثابت یہ ہوا محمد صلعم کے وجود کا ظہور مستمعات سے ہے، اور اللہ تعالیٰ ”رحمہ للعالمین“

کے جیسا ایک بھی پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے، یعنی باوجود قدرت کے اس فعل کو ترک کرنا ہی بہتر سمجھتا ہے، باوجود اس کے کہ وہ ہزاروں مثل آن واحد میں وجود میں لا سکتا ہے۔ فضلاً ان يوجد آلاف آلاف مثله فی آن واحد۔ غرض جو کچھ کہا گیا ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ تم یہ کہو کہ دلیل صغریٰ کے لحاظ سے جس سے مراد امتناع اور وہ بھی امتناع ذاتی ہے، ”فلا تسلم الصغریٰ“ یعنی دلیل صغریٰ قابل تسلیم نہیں ہے، کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل ممتنع بالذات نہیں ہے، البتہ اوسکا امتناع اس وجہ سے ہے کہ آپ کی ختم رسالت پر حق سبحانہ کا اظہار ثابت ہے، اور حق سبحانہ کے اس بیان کو جھوٹ کہنا محال اور ممتنع بالغیر ہے، اور غیر کا امتناع امکان ذاتی کا منافی نہیں ہے، اور اگر امتناع سے مراد امتناع بالغیر ہے تو پھر قاعدہ صغریٰ مسلم ہے، لیکن کبریٰ کے متعلق میں یہ دلیل پیش کرتا ہوں کہ اس موقع پر ممتنع کے کیا معنی ہیں، اگر اوس مقام میں بھی ممتنع بالغیر مقصود ہے تو پھر یہ ایک حد اوسط ہے البتہ اس کی تکرار ہو گی، لیکن کبریٰ کس طرح ممنوع ہوگا، جو قابل تسلیم نہیں، کیونکہ ہر وہ چیز جس کا وجود ممتنع ہو وہ بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی قدرت میں نہوگا، اور جس صورت میں بلحاظ کبریٰ ممتنع بالغیر سے مراد ممتنع بالذات ہو تو اوس وقت کبریٰ کی صحت میں شک نہیں ہے، لیکن یہاں حد اوسط کی تکرار نہیں ہوئی، اس لئے اوس کا اندراج لازم نہوا، غرض یہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مثل کا ہونا جو لازماً محال ہے۔ اور امتناع بالغیر کی وجہ سے ہے نہ کہ امکان ذاتی کے سبب سے۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے، کہ یہ جواب ہمارے مقصد کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ممکن بالذات کی طرح جس کا عدم وقوع نفس قرآنی سے ثابت ہو گیا ہے اوس طریقہ سے اوس کا وقوع میں آنا قدرت سے تعلق رکھتا ہے اور ارادہ کا تعلق بھی جس سے مراد دو مقدور میں سے ایک کے ہونیکے تخصیص ہے، اوسکا وجود میں آنا ہے، اور خالق کا تعلق جس سے مراد کسی چیز کا عدم سے خارج میں لانا ہے وہ وجود کی فعالیت سے متعلق ہے اس وجہ سے قدرت و ارادت کے تعلق کے مساوی ہے، اور وہ گویا ممتنع بالذات کی ایجاد اور تخلیق ہے، خلاصہ یہ کہ ایسا ممکن جس کے عدم وقوع کی خبر خود حق سبحانہ تعالیٰ نے دی ہو اوسکا وقوع بھی ممتنع بالذات کی طرح غیر مقدور ہے۔ ہم نے یہ فرض کر لیا کہ امتناع بالغیر بھی ممکن پر قدرت ہونے کا منافی نہیں ہے، اور کثیر افراد بھی اوس ذات مظہر تجلیات افضل المرسلین کے مماثل نفس امکانی ذاتی اور عقلی تصور کی حیثیت سے ہیں، ممکن ذاتی اور خارجی کے قطع نظر اور اوس قادر ذوالجلال کی قدرت کے لحاظ سے اوسکو وجود پذیر کرنے کے مانع ہو سکتے ہیں، پھر حق سبحانہ تعالیٰ قدرت کے اظہار میں ایسے امور ممکنہ جو محتاط تصور کیے گئے ہیں کیونکہ عقل اونکے وجود کے وقوع میں

آنے کے لیے محض بالمعاظ امکان ذاتی (من حیث ہو) جیسی کہ اونکی حیثیت ہے ، جائز نہیں رکھتی تو یہ محض عوام کو جو جانوروں کے مانند ہیں پریشان کرنا ہی نہیں بلکہ ان لوگوں کے عقاید کی توهین کرنا ہے ۔ کیونکہ عام لوگ اس مطلب کو جو رسالہ تقویت الایمان کی عبارت سے نکلتا ہے ہرگز نہیں سمجھ سکتے ، سوائے اون خاص اشخاص کے جو امکان ذاتی ، استناع بالغیر اور مرتبہ ماہیت کو جس طرح کہ وہ ہے ، اور جس طرح کہ وہ اوس میں جزوی طور پر مضمر ہے ، واقفیت رکھتے ہوں ، اور اوس مطلب کا کہ صاحب رسالہ کا اوس سے کیا مقصود ہے جو رسالہ متذکرہ کے متن میں تحریر ہے کھوج لگا سکیں گے ۔ عوام کے طبقہ سے وہ لوگ اسکی اصل وحقیقت کو جسکو مصنف مذکور نے اصول دین کا سب سے بڑا مسئلہ قرار دیا ہے ہاد کر لیتے اور اوسکے مطلب کو اپنے خالی ذہنوں میں منتقل کر لیتے ، سوائے اسکے کہ افراد انبیاء علیہ السلام کے وجود غیر ستناہی کو ذات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے مماثل دوسرے افراد انسانی کی طرح وجود پذیر جان لیتے اسکے سوا کسی اور ہدایت کی اونکو توقع نہیں ہو سکتی۔ ایسی صورت میں عام اشخاص میں سے ہر شخص کو یہ فہمائش کرنا کہ لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کے کذب کا اعتقاد بھی تصدیق کے ساتھ ساتھ رکھیں تو اس میں کونسا قصبان اور کونسی مضرت ہے ، خاتمین کی خصوصیت کے قطع نظر اس قضیہ میں بھی پلاشک و شبہ سچ اور جھوٹ کا احتمال ہے اور یہ بڑی حیرت کا مقام ہے کہ ادب ، گستاخی اور مطلق العنانی کے اشاروں کے قطع نظر بھی جو اوس ہرگزیدہ کائنات کی جناب میں اس مثال کی تمثیل سے لازم آتی ہے ، منکرین نبوت کے جسم کے روٹگئے بھی یہ سن کر کھڑے ہو جاتے ہیں ، اور عام لوگوں کی تفہیم کے لئے اس رسالہ کو آسان اردو عبارت میں تالیف کرنیکا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسی مثال سے جو اس مضمون میں اللہ تعالیٰ کی عام قدرت کے متعلق عام طور پر شامل ہے ، سوائے امکان وجود کے جو لوگوں میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند ہو بیان کی جائے اور کوئی دوسری بات نہیں ، اللهم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ، فقط تمت ۔

یہ ہے وہ تقریر جو مولانا فضل حق صاحب خیر آبادی نے جس کے ذریعہ تقویت الایمان کے مضامین کی تردید فرمائی تھی ۔

رسالہ یک روزی

جواب اعتراضات مولوی فضل حق صاحب

منجانب مولوی اسماعیل شہید

مضمون مرقومہ مولوی فضل حق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معترض کا مقصد رسالہ تقویت الایمان کے مضامین سے متعلق تین باتوں پر اعتراض کرنا ہے ،

یہ غلط فہمی اس لئے پیدا ہوئی کہ فکر کو ساکت اور جامد سمجھ لیا گیا حالانکہ وہ متحرک ہے اور اپنی داخلی لامحدودیت کو بتدریج ظاہر کرتی جاتی ہے۔ یہ اس تخم کی مانند ہے جو شروع ہی سے اپنے اندر پورے درخت کی وحدت کو سموئے ہوئے ہوتا ہے۔ اس درے میں ایک پورا کل پوشیدہ ہے اور اسی کل کو قرآن کریم میں لوح محفوظ کہا گیا ہے، جس میں تمام عالم موجود ہے اور جن کا اظہار بتدریج ہو رہا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ ہم اس کائنات کی جزوی حقیقتوں پر غور کرتے کرتے ہی لامحدود کا تصور کرنے کی تربیت حاصل کرتے ہیں اور اسی لئے قرآن میں بار بار مظاہر فطرت کے مشاہدے اور ان کے متعلق غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے۔

فکر اور وجدان کے اس باہمی تعلق کو اقبال نے نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن نے غور و فکر کے ساتھ فطرت کے مشاہدے کی تلقین کی تو اس لئے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی ایک نشانی عالم فطرت ہے۔ وہ قرآن کریم کی اس حقیقت پسندانہ روش کی طرف توجہ دلاتے ہیں جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت انہوں نے جدید سائنس کی بنیاد ڈالی۔ قرآن نے انسان کی عمل پسندانہ یعنی Empirical روش کو اس کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ ٹھہرایا۔ قرآن مجید کی فطرت پسندی بعض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی قوائے فطرت پر قابو حاصل کرنے کا ایک ممکن ذریعہ ہے۔ آخر میں اقبال اس امر کی تشریح کرتے ہیں کہ خصوصاً موجودہ سائنسی دور میں انسانوں کو مذہب کی کس قدر ضرورت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس ماہوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زہر اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے اس کا علاج نہ تو عہد وسطیٰ کی عرفیانہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنیت اور لادینی اشتراکیت سے۔ اس وقت دنیا کو حیات نو کی ضرورت ہے۔ اگر عصر حاضر کا انسان وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان اور یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں اپنی اقدار اعلیٰ کو محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔

فکر و ذکر اور عقل و عشق کے امتزاج کی یہی قرآنی تعلیم ہے جس کو اقبال نوع انسان کی نجات کے لئے ضروری سمجھتے ہیں اور جس کو انہوں نے نہایت دل نشین اور وجد آفرین انداز میں اپنے منظوم کلام میں جا بجا پیش کیا ہے۔ ایسی عقل کو جو عشق سے بہرہ ور ہو وہ ”حکمت کلیمی“ کے لقب سے موسوم کرتے ہیں اور اس کا موازنہ ”حکمت فرعونی“ سے کرتے ہیں جو آج کل مغرب پر مسلط ہے اور بہ ساری تباہی پھیلا رہی ہے۔ ایک طرف تو حکمت کلیمی ہے جو مجبھتی ہے کہ :-

”ہرچہ می بینی ز افواہ حق است حکمت اشیا ز اسرار حق است
ہر کہ آیات خدا بیند حراست اصل این حکمت ز حکم ’افطر‘ است (۱)
معنی جبریل و قرآن است او فطرۃ اللہ را نکہبان است او“ (۲)

اور دوسری طرف حکمت فرعونی جس کی تاثیر ہی جدا ہے :-

”حکمتی از بند دیں آزادہ از مقام شوقی دور افتادہ (۳)
می شود در علم و فن صاحب نظر از وجود خود نگردد باخیر (۴)
علم از و رسواست اندر شہر و دشت جبرئیل از محبتش اہلس گشت
عقل اندر حکم دل بزدانی است چون ز دل آزاد شد شیطانی است“ (۵)

اقبال کو یقین ہے کہ ایسی ہی عقل جو ادب خوردہ دل ہو اور جس کی بنیاد کتاب و حکمت دونوں پر رکھی گئی ہو۔ بنی آدم کو گمراہی سے نجات دلا سکتی اور صحیح راستہ دکھا سکتی ہے۔ اور وہی انسان جس کی سرشت میں ایمان اور عقل کا مناسب امتزاج ہو ایک ایسی نئی دنیا تعمیر کر سکتا ہے جو اس کی حقیقی قوتوں کے لئے سازگار ہو :-

- ۱۔ بس چہ باید کرد ، طبع ششم ، ۱۹۶۶ء ، صفحہ ۵۷۔
- ۲۔ ایضاً ، صفحہ ۱۲۔
- ۳۔ ایضاً ، صفحہ ۱۶۔
- ۴۔ ایضاً ، صفحہ ۱۲۔
- ۵۔ ایضاً ، صفحہ ۵۷-۵۸۔

| | |
|------------------------------------|-----------------------------|
| این دو قوت اعتبار ملت است | "برگ و ساز، کتاب و حکمت است |
| این فتوحات جهان تحت و فوق | آن فتوحات جهان ذوق و شوق |
| مومنان را آن جمال است این جلال (۱) | هر دو انعام خدای لایزال |
| کار عشق از زیرکی محکم اساس | زیرکی از عشق گردد حق شناس |
| نقش بند عالم دیگر شود | عشق چون با زیرکی هم بر شود |
| عشق را با زیرکی آمیخته، (۲) | خیز و نقش عالم دیگر بنه |

۱- مسافر، طبع ششم، ۱۹۶۶، صفحه ۳۰ -

۲- جاوید نامه، صفحه ۷۹ -

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

فرض کیجئے کہ جب خدا نے روز ازل شیطان کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کرے تو اس نے انکار کی جگہ اقرار کیا ہوتا تو کیا ہوتا؟ جب جبریل ابلیس سے التجا کرتا ہے کہ وہ اب بھی اقرار جرم کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا امکان نہیں کیونکہ وہ دنیا یعنی عالم بے تلخ و کوکس قدر خاموش ہے اور اس کیلئے یہ سماں ناسازگار ہے۔ اس خاموش فضا میں جہاں سکون اور جمود کا دور دورہ تھا ابلیس نے اپنی نہی سے اچانک موج پیدا کر دیا اور ہر طرف حرکت کا سماں پیدا ہو گیا۔ مانی نے اس واقع کو اپنی تمثیل کی زبان میں یوں بیان کیا ہے کہ عالم نور پر سکون اور خاموش تھا۔ لیکن جب عالم ظلمت نے عالم نور پر حملہ کیا تو ہر طرف ہر چیز متحرک ہو گئی اور عالم ظلمت سے اپنا دفاع کرنے میں مشغول ہو گئی۔ یعنی اس کائنات ارض کا آغاز صحیح معنوں میں ابلیس کے انکار میں مضمر ہے۔

تجی از ہائے و هو میخانہ ہودے کلی ما از شور بیکانہ ہودے (۱)

اگر ابلیس نے انکار نہ کیا ہوتا تو ہماری زندگی بے مزہ ہوتی، اس میں نہ آرزو کی خلش ہوتی نہ مقصد کے حصول کے لئے کوشش پیہم اور نہ کامیابی کے بعد از سرنو کوشش کی نچدید۔ چنانچہ ابلیس اپنے انکار کی توجیہ کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ اس کائنات کی زندگی کا راز میرے انکار میں مضمر ہے۔ خدا انسان کے بدن میں روح پھونکتا ہے، لیکن اس کی تمام پرسوز زندگی کا دار و مدار مجھ پر ہے۔ خدا بے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے :

ہیکر انجم ز تو گردش انجم ز من جان ہجہاں اندر م ، زندگی مضمر
توبہ بدن جان دہی شور ہجہاں من دہم توبہ سکون رہ زنی ، من بہ پیش رہبرم (۱)

آدم کے مستقبل کے لئے ابلیس کا انکار ضروری تھا ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ اگر ابلیس انکار نہ کرتا تو اسے مستقل وصل حاصل ہوتا ۔ وہ ملحدوں کا سردار ہے لیکن وہ خدا کے وجود کا منکر نہیں ، اس نے انکار اس لئے کیا کہ آدم زندگی میں سرخرو تبھی ہو سکتا ہے اگر اس کے لئے میدان کارزار گرم کر دیا جائے اور اس لئے ابلیس نے آدم کی خاطر خدا کا حکم ماننے سے انکار کر دیا اس طرح وصل کی بجائے فراق اور وہ بھی ابد کا فراق اختیار کیا ۔ آدم کو اغوا کرتے ہوئے اس نے یہی بات اسے سچھائی :

تو نہ شناسی هنوز ، شوق بہرہ ز وصل چہست حیات دوام ! سوختن نامم (۲)

اسی بنا پر اقبال نے جاوید نامہ میں ابلیس کے لئے ”خواجہ اہل فراق“ کا لقب استعمال کیا ہے یعنی ان تمام لوگوں کا سردار جن کا مسلک زندگی وصل کی بجائے فراق ہے جو بالفاظ مجدد الف ثانی طریق گستن کر طریقہ ہدستن سے بہتر سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ اس کے متعلق کہتے ہیں :

فطرتش یکانہ ذوق وصال زہد او ترک جمال لایزال
ناگستن از جمال آسان نبود کار پیش افگند از ترک سجود (۳)

اسکی فطرت وصال سے نا آشنا ہے اور اسکا سلوک جذب سے عاری اور جمال لایزال سے متعین رہنا اور وصل کی لذت سے بہرہ ور لیکن اس کا ذوق فراق اس بات کا متقاضی ہوا کہ وہ انکار کر کے ایک نئی زندگی کا آغاز کر سکے جو اس کے لئے زیادہ سازگار ہو ۔ چنانچہ آدم کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے :

در گذشتم از سجود اسے بے خبر ماز کردم ارغنون خیر و شر
من بلے در پردہ لا گفته ام گفته من خوشتر از نا گفته ام

۱۔ ایضاً ، صفحہ ۹۸ ۔

۲۔ ایضاً ، صفحہ ۹۹ ۔

۳۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۷ ۔

سعید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن

پیشرو احمد ڈار

فرض کیجئے کہ جب خدا نے روزِ ازل شیطان کو حکم دیا کہ وہ آدم کو
عبدہ کرے تو اس نے انکار کیا جبکہ اقرار کیا ہوتا تو کیا ہوتا؟ جب جبریل ابلیس
سے الیجا کرنا ہے کہ وہ اب بھی اقرار جبرہ کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب
اس کا امکان نہیں کیونکہ وہ دنیا یعنی عالمِ بے کاخ و کوہِ قدس خاموش ہے
اور اس کیلئے یہ سماں ناسازگار ہے۔ اس خاموش فضا میں جہاں سکون اور جمود کا
دور دورہ تھا ابلیس نے اپنی سہی سے اچانک تہوج پیدا کر دیا اور ہر طرف حرکت
کا سماں پیدا ہو گیا۔ مانی نے اس واقعہ کو اپنی تمثیل کئی زبان میں یوں بیان
کیا ہے کہ عالمِ نور پر سکون اور خاموش تھا۔ لیکن جب عالمِ ظلمت نے عالمِ
نور پر حملہ کیا تو ہر طرف ہر چیز متحرک ہو گئی اور عالمِ ظلمت سے ایسا
دفاع کرنے میں مشغول ہو گئی۔ یعنی اس کائناتِ ارض کا آغاز صحیح معنوں
میں ابلیس کے انکار میں مضمر ہے۔

تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے گل ما از شور بیگانہ بودے (۱)

اگر ابلیس نے انکار نہ کیا ہوتا تو ہماری زندگی بے مزہ ہوتی، اس میں نہ آرزو
کی خلیس ہوتی نہ مقصد کے حصول کے لئے کوشش پیہم اور نہ کامیابی کے بعد
از سر نو کوشش کی تجدید۔ چنانچہ ابلیس اپنے انکار کی توجیہ کرتے ہوئے یہی
کہتا ہے کہ اس کائنات کی زندگی کا راز میرے انکار میں مضمر ہے۔ خدا انسان
کے بدن سے روح پہونکتا ہے، لیکن اس کی تمام برسوز زندگی کا دار و مدار مجھ پر
ہے۔ خدا نے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے :

دراں پاک میخانہ بے خروش چہ گنجائش شورش نامی و نوش
سیدہ معنی ابر و باران کجا خزان چون نباشد بہاراں کجا (۱)

جہاں شور و غوغا نہیں ، جہاں خزاں نہیں وہاں نہ چین کا مزہ ہو سکتا ہے اور نہ موسم بہار کی لذت سے آشنائی پیدا ہو سکتی ہے۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس دنیا میں ابلیس نہیں ، وہ دنیا آدم کے رہنے کے لائق نہیں۔ چنانچہ اقبال نے پیام مشرق کی نظم ”بہشت“ کے آخری شعر میں اسکو واضح طور پر بیان کر دیا ہے۔

مزی اندر جہاں کور ذوق کہ یزدان دارد و شیطان ندارد

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابلیس کا وجود ناگزیر ہے تو آدم و ابلیس کا باہمی رشتہ کیا ہوتا چاہیے ؟ یہ رشتہ تماون کی بجائے تصادم کا ہونا چاہیے۔ ابلیس آدم کو نصیحت کرتا ہے :

در جہاں با ہمت مردانہ زی شکستہ من ! زمن بیگاہہ زی (۲)

اس دنیا میں ہمت مردانہ سے کام لے اور مجھ سے بیگانوں کی طرح مایوک کر۔ لیکن محض منفی رویے کے بجائے جو اس شعر سے ٹپکتا ہے دوسری جگہ شاہ ہمدان مثبت رویے پر زور دیتے ہیں۔

بزم با دہر است آدم را وہال بزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اہرمن باید زدن نو ہمہ تیغ آن ہمہ سنگ فن

ابلیس سے بزم آرائی انسانی زندگی کے لئے مصیبت ہے ، آدم کی فلاح و بہتری ابلیس سے مسلسل تصادم میں ہے۔ اپنے آپ کو تلوار سمجھو اور ابلیس کو پتھر جس سے رگڑ کر تلوار بنیز ہو ق ہے۔ جتنی تیزی پیدا ہوگی اتنا ہی تصادم میں لذت ہوگی اور دونوں جہانوں میں سرخ رونی کا امکان پیدا ہوگا۔

۱۔ گایات غالب ، صفحہ ۱۶۳۔

۲۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۹۔

ہمارے ہاں صوفیا نے آدم و اہلبس کی اس ازلی آویزش کو ایک اور شکل میں پیش کیا ہے۔ عبدالکریم الہیلی نے "انسان کامل" میں خدا کی دو گونہ صفات کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً وہ غفار بھی ہے اور قہار بھی، القابض بھی اور الباسط بھی، المعز اور المذل، المضار اور النافع، الہادی اور المضل وغیرہ وغیرہ۔ خدا نے اپنی ذات سے نفس محمدیہ کی تخلیق کی۔ ایک طرف ملائکہ نور ہیں جن سے صفات جمال، روشنی اور ہدایت کی تجلی ہوتی ہے اور دوسری طرف انبوہ شیطانی ہے جو خدا کی صفات جلال، ظلمت اور مضل کی تجلی کا مرکز ہے (اردو ترجمہ صفحہ ۲۴)۔ یہ نظریہ ایک طاریہ خیر و شر کی دونوں کی تشریح کے لئے پیش کیا گیا اور یہ حقیقت ہے کہ شر کی تخلیق اسی ہستی کی مرہون منت ہے جو منبع خیر محض ہے کیونکہ خیر کا دار و مدار کلی طور پر شر پر ہی ہے۔ زندگی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں :

ہر سیدم از بلند نگاہم حیات پیوست گفتا منے کہ تلخ تر او نکو تر است
گفتم کہ شر فطرت خامش نبادہ اند گفتا کہ خیر او نشناسی ہمیں شر است (۱)

میں نے کسی سمجھ دار انسان سے سوال ہو چھا کہ زندگی کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ وہ ایک شراب ہے جو جتنی زیادہ قرش اور تلخ ہو اتنی ہی اچھی ہوتی ہے۔ میں نے کہا کہ زندگی کچھ عجیب ہے جسکی فطرت میں شر پنہاں ہے۔ ایسی حالت میں کیا کیا جائے؟ اس جہاں دبدبہ بزرگ نے جواب دیا کہ شر اور خیر دونوں ملے جلے ہوئے جاتے ہیں۔ اگر خیر کی تلاش ہے تو شر سے دامن بچانا ممکن نہیں بلکہ اسی شر میں ہی خیر پنہاں ہے، صرف تمہاری ہمت کی ضرورت ہے۔

اسی حقیقت کا اظہار شاہ ہمدان نے اسی قطعہ کے پہلے شعر میں کیا ہے۔
فرماتے ہیں : (۲)

بندہ کز خویشتن دارد خیر آفریند منفعت را از ضرر

۱۔ پیام مشرق، صفحہ ۱۳۵۔

۲۔ جاوید نامہ صفحہ ۱۸۶۔

وہ انسان جو اپنے سرور و زبان سے واقف ہے وہ شر سے خیر اور نقصان سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ گویا دوسرے لفظوں میں شر کی نفی نہیں کی گئی، بلکہ اسے ذریعہٴ خیر بیان کیا گیا ہے۔

اسی حقیقت کو اقبال نے پیام مشرق کی ایک نظم ”شوین ہار و نیشا“ میں بیان کیا ہے۔ (۱) ایک جانور اڑتا ہوا جا رہا تھا کہ پھول کا کانٹا اسکو چبہ گیا۔ اس تکلیف کے احساس نے اسے ہری طرح ہریشان کیا۔ زندگی کے اس پہلو پر اس نے شدت سے واویلا کیا۔ اسے کائنات میں سوائے تکلیف اور رنج کے اور کچھ نظر نہ آیا۔ خون پیکناہ لالے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ دنیا کی تمام بنیاد کجی پر رکھی گئی ہے اور ہر صبح شام پر ختم ہوتی ہے۔ وہ کون سی خوشی ہے جسکا انجام حسرت ناک غم اور ناکسی پر نہیں ہوتا۔ ہاس ہی ہمدرد بیٹھا تھا۔ اس نے جب یہ واویلا اور آہ و نغاح سنی تو فوراً اٹھا اور چونچ سے وہ کانٹا جانور کے جسم سے نکال دیا اور پھر اسے نصیحت کی کہ نقصان اور تکلیف کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتا چاہئے اور اسی نقصان کو اپنے فائدہ کے لئے استعمال کرتا چاہئے۔ جب پھول کا سینہ چیرا جاتا ہے تو اس سے زرباب یعنی خالص سونا حاصل ہوتا ہے۔ اگر صحیح خوشی حاصل کرنی ہے تو کانٹوں سے مانوس ہونا ناگزیر ہے، درد ہی سے درمان یعنی علاج حاصل کرتا چاہئے۔

دردِ زمان ز دردِ ساز اگر خستہ تن شوی خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

گرامر، رسم اور شرع اور دوزخ نے اس دنیا میں تکلیف اور مصیبت کے وجود کو حقیقت سے زیادہ لابل اعننا سمجھا اور اس بنا پر اپنا دین تعمیر کیا جو اس دنیا کی مکمل نفی پر مبنی ہے۔ اسلام کے نزدیک یہ دنیا واقعی تکلیف اور مصیبت کا گھر ہے، قابلِ فنا اور تغیر پذیر ہے لیکن اس کے باوجود یہ دنیا آدم کے لئے دارالامتحان ہے جس کا وجود اس کے اُرتقا کے لئے ضروری ہے۔ عقلی طور پر تو شوین ہار کا یہ نقطہ نگاہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں

راحت کے مقابلے پر تکالیف کا ہلکا بھاری ہے۔ لیکن دنیا کی زندگی کا جواز محض رحمت و رحمت کے مقداری پیمانے پر منحصر نہیں۔ اس کا جواز انسان کی ان اخلاق اور روحانی کوششوں پر منحصر ہے جو انسانوں کی صلاح کے لئے اور معاشرے کی اصلاح کے لئے اس سے سرزد ہوتی ہیں۔ قرآن مجید میں آنا ہے کہ ”کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ جنت میں بے مشقت داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان قدیم لوگوں کا سا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا۔ کہ جب ان کے مخالفین کے باعث ایسی ایسی تنگی اور سختی واقع ہوئی اور ان کو یہاں تک پریشان کیا گیا کہ پیغمبر اور ان کے ہمراہی ہتھیار اٹھ کر اللہ کی مدد کب آئے گی۔“ (۱) اس طرح زندگی اور یہ دنیا سب کا معنی ہو جاتے ہیں اور خیر اور شر کی آمیزش باعث رحمت ہو جاتی ہے۔ اگر شر کی مقدار ہیچ ہے تو اس کے مقابلے میں انسان کی کارکردگی بھی معمولی ہوتی ہے اور اس کی شخصیت بھی زیادہ بار آور نہیں ہوتی، اس سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے وہ بھی ”بے لذت و سرد“ ہوتا ہے چونکہ اس کا ابلیس آتشیں ہونے کی بجائے خاکی نہاد ہوتا ہے۔ (۲)۔ اسی لئے انسان جب دنیا کے امتحان کے بعد ذات خداوندی کے حضور کھڑا ہوتا ہے تو عذر پیش کرتے ہوئے بھی کہتا ہے کہ خیر تک پہنچنے کے لئے شر کے سمندر سے گزرنا ناگزیر ہے۔

رام نگر درد جہاں تا نہ فسونش خوریم جز بکند لہاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم این بت سنگیں کداز بہن زنار او بود مرا ناگزیر (۳)

قیامت کے دن آدم اپنے گناہوں کا عذر پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ابلیس کا فسوں اس لئے چلتا ہے کہ اس کے بغیر تسخیر کائنات ممکن نہیں۔ اس لفظہ نگاہ کو اقبال نے جاوید نامہ میں بھی بیان کیا ہے :

چون بروید آدم از مشقت نعلے ہما دلے ہارزوے در دلے
لذت عصیان چشیدن کار اوست غیر خود چیزے ندیدن کار اوست

۱۔ قرآن ۲۰: ۲۱۔

۲۔ اقبال، ارسغان حجاز، طبع ہشتم، صفحہ ۱۸۲۔

۳۔ ہمام مشرق، صفحہ ۱۰۱۔

زانکہ ہے عصیان خودی ناپید بدست تا خودی دارد بدست آید شکست (۱)

آدم پیدا ہونا ہے تو اس کے دل میں آرزو اور تمنا کا دریا موجزن ہونا ہے اور یہی شے اسے عصیان اور بے راہ روی کی طرف لے جاتی ہے اور جب تک عصیان نہ ہو اسکی خودی مضبوط و مستحکم نہیں ہوتی۔ گویا خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو معلوم ہوتے ہیں اور ان کا مقصد ایک ہی دکھائی دیتا ہے اور وہ دونوں ایک ہی دائرے میں کارفرما ہیں۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے (۷) میں فرماتے ہیں کہ ”خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی نکل سے وابستہ ہیں۔“ اگرچہ منطقی طور پر ہمیں اکثر دفعہ ایک کل کو اس کے اجزاء میں تقسیم کر کے دیکھنا پڑتا ہے لیکن اگر کل کا یہ حیثیت کل مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ کئی متضاد و مختلف کیفیات کا مجموعہ ہے۔

مولانا روم نے اس خیر و شر، زشت و نکو اور لطف و قہر کی یکجائی کا ذکر کیا ہے۔ دفتر روم (۲۶۸۰ و ما بعد) میں فرماتے ہیں :

قہر و لطف جفت ہاند ہمدگر زاد ازیں ہر دو جہانے خیر و شر
گرچہ اس دو مدخل خیر و شر اند لیک اس ہر دو بیک کار اندر اند

ہم قہر و لطف، دونوں آئینے پائے جاتے ہیں اور اس طرح خیر و شر کا سرکہ شروع ہوتا ہے۔ لیکن مختلف و متضاد ہونے کے باوجود ان کا کام ایک ہی ہے، دونوں اس کام میں روزں ہیں۔ لیکن ان تمام تبدیلات کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ یہ مسئلہ بہت نازک ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ پھول اور کاٹنے لیک ہی برونے سے نکلتے ہیں اور اس کے باوجود ان میں کشمکش جاری ہے۔ آخر کیوں

چون کل از خار است و خار از کل چرا ہر دو در چنگد و اندر ماجرا (۲)

اور اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اقبال کہتے ہیں :

۱۔ جاوید نامہ ، ۲۱۲ - ۲۱۳۔

Reconstruction, p. 129 - ۲

۳۔ مشرقی ، دفتر اول ، ۲۰۷۲۔

چہ گویم نکتہ زشت و نکو چیست زبان لرزد کہ معنی پیچدار است
بر دل از شاخ بن خار و گل را دروں او نہ کل پیدا نہ خار است (۱)

خیر و شر کا مسئلہ بہت نازک اور پیچدار ہے۔ شاخ پر پھول بھی ہے اور کانٹے بھی لیکن شاخ کے اندر کون تفریق نہیں، سب ایک ہی چیز ہے۔ گویا زندگی اسی گل و خار کے تضاد کے باوجود یکجائی کا کام ہے۔

ایک طرف خیر و شر، زشت و خوب کا تصادم کار فرما ہے اور دوسری طرف انسان اپنی فطری کمزوری کے باعث غلط راستے کی طرف قدم بڑھاتا ہے اور اس طرح نہ صرف اپنی انفرادی زندگی میں نتائج کا کڑوا پھل چکھتا ہے بلکہ اجتماع اور معاشرہ میں ہر گندکی انتشار اور فتنوں کا دروازہ کھولنے کا باعث بنتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس تصادم اور انسان کی فطری کمزوری کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی مداوا ہے؟

سورہ دھر (آیت ۳) میں خدا فرماتا ہے کہ ہم نے انسان کو بالیقین میدھا راستہ بتادیا ہے، اب یہ اس کا کام ہے کہ وہ سیدھے راستے پر چلے یا غلط راستہ اختیار کرے۔ اس سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اگرچہ انسان کو نیکی اور برائی کے راستوں پر چلنے کا کلی اختیار دیدیا گیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی اسکو نیکی کا راستہ واضح اور صاف طور پر دکھا دیا گیا ہے۔

جب آدم سے غلطی سرزد ہوئی اور وہ شیطان کے درغلانے میں آکر غلط راستے پر گامزن ہوا تو اسکو تنبیہ کی گئی۔ قرآن حکیم میں آتا ہے۔

فتمثلقسی آدم من ربه
کلمت - فتاب علمیه (۲)
آدم کہ الفا ہوئے چند کلمات
اپنے رب کی طرف سے۔ پس اللہ نے
اسکی طرف رجعت سے توجہ فرمائی

گرہ القانی ربانی انک ابسی حقیقت ہے جس کے باعث آدم نے اپنے گناہ پر ندامت کا اظہار کیا اور اس طرح وہ عصیان و طغیان کے رسواکن نتائج سے محفوظ ہو

۱۔ پیام مشرق، صفحہ ۵۷۔

۲۔ قرآن، ۲: ۳۷۔

کہا۔ اس سے اگلی آیت میں خدا وعدہ فرماتا ہے کہ میری طرف سے تمہارے لئے ہدایت آئے گی اور جس نے بھی اس ہدایت کی پیروی کی تو وہ خوف و حزن سے آزاد رہے گا اور فلاح پائے گا۔

جب موسیٰ علیہ السلام فرعون کے پاس جانے لگے تو خدا کی طرف سے انہیں دو تعینے عطا ہوئے جنہیں عصائے موسوی اور بد بیضا کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو فرعون کے سامنے ان کی مدد اور حجت تھے۔ قرآن حکیم انہیں ”برہانان“ (۱) یعنی دو برہان کا نام دیتا ہے۔ اس برہان کی تشریح ایک اور جگہ یوں کی گئی ہے کہ اے لوگو! تمہارے رب کی طرف سے ”برہان“ تمہارے پاس پہنچ چکا ہے اور پھر اگے کہا ہے کہ ہم نے تم پر ”نوربین“ نازل فرمایا ہے (۲)۔

قرآن حکیم میں مختلف جگہ الہامی کتابوں کے لئے نور و ہدایت کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ مثلاً سورہ ۵، آیت ۱۵ اور ۱۶ میں اہل کتاب کو خطاب کر کے قرآن مجید کے متعلق کہا گیا ہے کہ تمہارے لئے اللہ کی طرف سے نور اور کتاب میں آئی ہے جو خدا کی رضا تلاش کرنے والوں کی ہدایت کرتی ہے اور انہیں صافستہ نور کی طرف لے جاتی ہے۔ سورہ ۶، آیت ۹۲ میں تورات کے متعلق ”لوگوں کے لئے نور اور ہدایت“ کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔

سورہ ۳۴ آیت ۵۲ میں قرآن مجید کے متعلق ”نور“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے خدا اپنے بندوں میں سے بعض کی ہدایت کرتا ہے۔

لیکن کم از کم دو جگہ ”نور“ کا لفظ قرآن اور اسلام سے علیحدہ مفہوم میں استعمال ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ سورہ ۷۷ آیت ۲۸ میں مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ تمہیں نور دیتا ہے جسکی روشنی میں تم قدم اٹھاؤ گے۔ دوسری جگہ زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے :

۱۔ ایضاً ۲۸ : ۴۲۔

۲۔ ایضاً ۴ : ۱۷۵۔

افمن شرح الله مدره للإسلام سو جس شخص کا سینہ اللہ نے اسلام
فہو علی نور من راہ (۱) کے لئے کھول دیا ، پس وہ اپنے رب
کی طرف سے نور پر ہے ۔

یعنی ”نور“ ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جو انسان پر بلا واسطہ خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے جس کی روشنی میں وہ نیکی اور بدی میں نہ صرف تمیز کر سکتا ہے بلکہ کلہن حالات میں بھی وہ نیکی کی طرف ہی قدم بڑھاتا ہے ۔ یہ نور مبین ہی ہے جس کے بغیر صحیح راستے کی طرف بڑھنا ذرا مشکل ہو جاتا ہے ۔

اس سلسلے میں حضرت یوسف کا واقعہ زیادہ واضح ہدایت پیش کرتا ہے ۔ جب زلیخا نے انہیں بدی کی ترغیب دی تو بیان کیا جاتا ہے کہ : اور اس عورت کے دل میں تو ان کا خیال جم ہی رہا تھا اور انکو بھی اس عورت کا کچھ کچھ خیال ہو چلا تھا ۔

لولا ان را برہان رہ - کذا نک اگر وہ اپنے رب کی طرف سے ”برہان“
لنصرف عنه السوء والفحشاء نہ دیکھ لیتے - اس طرح ہم نے
ان کو سوء اور فحشاء سے دور رکھا ۔

برہان کے لغوی معنی دلیل کے ہیں لیکن : قرآن نے برہان کے ساتھ لفظ دیکھنا لگا کر اس کے لغوی معنوں کی حقیقت بالکل بدل ڈالی ہے ۔ دلیل کا سمجھنا جانا یا پیش کرنا وغیرہ تو کبھی جانا ہے لیکن دلیل کا دیکھنا ایک مختلف تجربہ ہے ۔ افلاطون نے مکالمہ ”جمہوریت“ میں (۵۰۷) ”دید“ کو تمام حسوں میں افضل تربی تسلیم کیا ہے ۔ اس طرح اس کے نزدیک اعیان کا علم روح کو ایسی حس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جو اس جسمانی دیکھنے یا آنکھ سے مشابہ ہے ۔ افلاطون کے الفاظ میں ہم ان اعیان یا تمسورات کو عقل کی آنکھوں سے دیکھتے ہیں ۔ ”روح آنکھ کی طرح ہے جب وہ اس چیز پر پڑتی ہے جس پر صداقت اور

وجود چمکے ہیں تو روح دیکھنی ہے اور عقل و دانائی سے سنور ہو جاتی ہے۔“ (۱)
یہی وہ مشاہدہ اعیان ہے جسکو قرآن نے اس جگہ مشاہدہ برہان کے الفاظ میں
پیش کیا ہے۔ نیکی اور صداقت کے اس سنور تصور کو دیکھ کر حضرت یوسف کے
لئے ہدی کی طرف راغب ہونا ناممکن تھا۔۔۔“ (۲)

گویا القائے ربانی، نور مبین اور برہان مبینی مختلف الفاظ ہیں ایک
بنیادی حقیقت کے کہ جب انسان عقل و خرد کی منزل سے آگے کی طرف قدم
بڑھاتا ہے اور خدا کی توفیق اس کی راہنمائی کرتی ہے تو وہ شدید کی منزل سے
گزر کر دید کی منزل میں داخل ہوتا ہے اور یہی وہ منزل ہے جہاں عشق و جنوں
کی کارفرمائی شروع ہوتی ہے۔

مولانا روم نے دفتر اول میں اس ارتقا کا ذکر کیا ہے (اشعار ۵۰۶-۵۱۰ و ما بعد)۔
فرماتے ہیں کہ لوگ کہیتوں سے گندم کے خوشے حاصل کرتے ہیں اور
ہنر اسکو کوٹ کر آنا بناتے ہیں جس سے قوت افزا روئی بنتی ہے۔ جب اس روئی
کو دانت سے چبا کر کھایا جاتا ہے تو عقل و فہم و جان ظاہر ہوتے ہیں۔

باز آن جان چونک محو عشق گشت یعیجب الزراع آدم بعد گشت

اس کے بعد وہ انسان عشق سے آشنا ہوتا ہے اور اس کی حیثیت وہی ہوتی
ہے جس کا ذکر قرآن مجید (۳) میں آتا ہے۔ نبی اکرم کے سانہی اہلے لوگوں پر
مشتعل ہیں جو خدا کے حضور سجدہ گزار ہیں اور خدا کے فضل اور رضا کے
خواستگار۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی پیشانیوں پر سجدوں کے نشان ہیں۔ یہی بیان
تورات میں بھی تھا اور یہی انجیل میں۔ ان کی مثال اس بیج کی سی ہے جو
زمین سے ہٹوٹا ہے پھر مضبوط ہو کر اپنے ہاڑں پر کھڑا ہوتا ہے اور جسکو

۱۔ مکالمہ جمہوریت ۵۰۸، انگریزی ترجمہ جوویٹ، جلد اول،
صفحہ ۴۶۹-۴۷۰۔

۲۔ دیکھئے راقم الحروف کی کتاب حکمائے فہیم کا فلسفہ اخلاق، ادارہ
ثقافت اسلامیہ، لاہور، صفحہ ۳۰۶۔

۳۔ قرآن، ۳۸: ۲۹۔

عشق سلطان امت و برهان مبین هر دو عالم عشق را زیر نگین (۱)

اسی ذہنی اور نفسی انقلاب کیلئے صوفیائے خانی مجدد کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ یہ اصطلاح قرآن مجید میں مختلف جگہوں پر استعمال ہوئی ہے۔ بہرہ جگہ (۱۳، ۵ اور ۳، ۷) اس سے مراد انسان کی طبعی زندگی نے بعد کی زندگی کے اور بعض جگہ (۱۴، ۱۹ اور ۳۵، ۱۶) اس سے مراد ایک نئی قوم ہے۔ لیکن صوفیائے اسکو اس اخلاقی انقلاب کیلئے استعمال کیا۔ حضرت عیسیٰ نے ایک یہودی سردار سے غصہ کرتے ہوئے اس روحانی انقلاب کا ذکر اسی تجدید حیات سے کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ”میں تجھ سے حج کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہ کو دیکھ نہیں سکتا۔۔۔۔۔۔ تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے“ (۳، ۷)۔

از طریق زادن اے مرد نکوے آمدی الدر جهان چار سوے

۲۔ قرآن ، ۲ : ۲۶۹ ۔

ہم ہرآن جستن بہ زادن می توان
لیکن این زادن نہ از آب و گل است
بندھا از خود کشادن می توان
داند آن سر دے کہ او صاحب دل است
اس نئی ہدائش اور پہلی ہدائش کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :

آن ز مجبوری است این از اختیار
آن سکون و سیر اندر کائنات
آن پہلے محتاجی روز و شب است
زادن طفل از شکست اشکم است
آن نہاں در پردہ ہا این آشکار
ایں سراپا سر ہیروں از جہات
و ان دگر روز و شب او را مرکب است
زادن مرد از شکست عالم است
لوزہ ہا انتہ دریں دیر کہن

اسی روحانی انقلاب کا تذکرہ ایک دوسری شکل میں بھی اکثر کیا جاتا ہے۔
آدم اور اہلیس کے باہمی تصادم سے انکار ممکن نہیں اور نہ ہم اس تصادم سے
بچنے کیلئے اہلیس کو قتل کر سکتے ہیں کیونکہ وہ تو ”اعمالی دل“ میں
جازی و ساری ہے۔ ایک دفعہ اہلیس کے متعلق بات ہو رہی تھی اور حضور نے
فرمایا کہ ہر آدمی کے ساتھ اسدا شیطاں ہوتا ہے۔ اس پر کسی شخص نے پوچھا:
کیا حضور کے ساتھ بھی ہے! آپ نے فرمایا کہ ہاں، میرے ساتھ بھی شیطان
موجود ہے مگر میں نے اسے مسلمان بنا لیا ہے۔ یہی قدم اس روحانی انقلاب کی
علامت ہے۔

خوشتر آن پانہ مسلمانن کن کشتہ شمشیر قرانش کن
کور را پیندہ از دہدار کن بو لہب را حیدر کرار کن (۱)

بہتر ہے کہ اسکو مسلمان کرے یعنی قرآن کی تعلیم سے اسکو منور کیا جائے۔
اسطرح اور مبین اور ”برہان“ کا مشاہدہ اور دیدار حاصل ہوگا جس سے انسان
کے ہائے استغاثہ میں کبھی افرش کا امکان نہیں رہتا اور بولہبی کراری میں
تبدیل ہو جاتی ہے۔

دنیا کو ہے پھر معرکہ روح و بدن ہیش (۲)

۱۔ جاوید نامہ، صفحہ ۸۳۔

۲۔ ارسٹان حجاز، صفحہ ۲۳۔

اس مسئلہ خیر و شر کی تشریح کے بعد زندہ رود نے کشمیر کے حالات ذرا تفصیل سے شاہ ہمدان کے سامنے پیش کئے۔ شاہ ہمدان جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کشمیر کے حقیقی معنوں میں خانی تھے اور اس لئے یہی مناسب تھا کہ ان کے سامنے مظلومی کی تصویر کھینچ دی جائے اور ان سے اس کا مداوا طلب کیا جائے۔ آسمان کے نیچے اس زمین میں انسان انسان کا دشمن ہے اور ایک قوم دوسری قوم کی دشمن۔ اپنی بے انتہا خوبیوں اور فنی کمالات کے باوجود وہ بد قسمت آزادی کی نعمت سے محروم ہے۔

کاروانہا سوئے منزل کام کام کار اوناغوب وے اندام و خام (۱)

سب کاروان اپنی منزل کی طرف کامزن ہیں لیکن وہی ایک بد نصیب ہے جس کا کام بالکل خراب ہے۔ اس کے ملک کی خوبصورتی اپنی مثال آپ ہے۔ ایسا سمان ہے جہاں ہر طرف خدا کی قدرت باد آتی ہے۔

کروہ و دریا و غروب آفتاب من خدا را دہم آنجا بے حجاب (۲)

اس کے پہاڑ اور دریا اور پھر پہاڑوں میں غروب آفتاب کا منظر

جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بین خلیل (۳)

یعنی یہی وہ ملکوت السماوات و الارض ہیں جن کو دیکھکر حضرت ابراہیم کو خدا کی ذات کا یقین محکم حاصل ہوا تھا۔ لیکن یہ قوم ان فیرش آسانی و زمینی سے قطعاً محروم ہے۔ بڑے دلنگار انداز میں ان تلمیح حقائق کا تذکرہ کرنے کے بعد ان سے مداوا چاہتے ہیں۔ شاہ ہمدان نے اس کا جس جسم و جان، روح و بدن اور تن اور من کے تضاد اور تعلق سے پیش کیا ہے۔

اس مسئلے کا ایک فلسفیانہ پہلو ہے جس کا ذکر اقبال نے تشکیل جدید میں کیا ہے۔ نوسانے ہیں : ”کیا گہکارٹ کی طرح ہم یہ کہیں کہ روح اور جسم

۱۔ جاوید فائدہ ، صفحہ ۱۸۷ -

۲۔ ایضاً ، صفحہ ۱۸۸ -

۳۔ ہالک درا ، صفحہ ۳۹۲ -

دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے الگ تھلک اور آزاد ہے ، گو کسی پر اسرار طریق پر باہم وابستہ؟ (۱) — — — ڈیکارٹ پہلا شخص تھا جس نے یہ مسئلہ (تعلق جسم و جان) باقاعدہ طور پر اس شکل میں پیش کیا اور میری رائے ہے کہ اس کا یہ خیال ان اثرات کا نتیجہ تھا جو شروع شروع کی عیسائیت نے مانویت سے قبول کئے — — — اس کے بعد انہوں نے جدید فلسفہ و نفسیات میں جسم و جان کے تعلق کے متعلق دو نظریوں کا ذکر کیا ہے جو تعامل (Interactionism) اور متوازیات (Parallelism) کے نام سے مشہور ہیں اور فرماتے ہیں کہ ”یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں اس لئے کہ جب کوئی فعل برپا ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں — — — لہذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ قرآن مجید کی رو سے بھی یہ ایک ہی نظام کے دو حصے ہیں۔ لہذا الخلق و لہ الامر“

دوسری جگہ اقبال نے خلی اور امر کی توضیح کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ خلی کا لفظ خدا اور بے جان اشیا سے تعلق ظاہر کرتا ہے اور امر کا لفظ خدا اور جانداروں اور خاص طور پر انسانوں کے باہمی تعلق کے لئے استعمال ہوا ہے (دیکھئے اقبال کا انگریزی مضمون ”نظریہ اضافیت کی روشنی میں خودی“)

جسم و جان کے تعلق پر کشن راز جدید (سوال ۳) میں فرماتے ہیں :

تن و جان را دنیا گفتن کلام است تن و جان را دوتا دہدن حرام است (۲)

جیسا کہ اقبال نے کہا ہے عیسائیت نے ایک قدیم روایت کو بلا کم و کاست قبول کر لیا۔ عام طور پر اس روایت کا منبع افلاطون اور فلاطینوس مصری کو سمجھا جاتا ہے جنہوں نے مادے کو عدم محض قرار دیا اور اسے اس دنیا میں تمام برائیوں اور شرور کی علت کے طور پر پیش کیا۔ درحقیقت یہ روایت بہت قدیم ہے اور خاص طور پر قدیم مذہبی جماعتوں میں پائی جاتی رہی۔ ان کے ہاں بدقسمتی سے یہ تصور پیدا ہو گیا تھا کہ انسان کے اخلاق و روحانی زوال کا باعث انسانی روح کا جسم میں قید ہونا اور پھر جسمی عمل کی کار لربائی ہے۔ اس تصور

۱- Reconstruction, pp. 158-159

۲- اقبال ، زبور عجم ، طبع ہفتم ، ۱۹۵۹ء ، صفحہ ۲۱۶۔

یہ بہ نتیجہ نکالا گیا کہ انسانی زندگی کا مستہا بہ ہے کہ اس جسمانی زندگی سے نعمات حاصل کی جائے۔ اس مقصد کے لئے ہر قسم کی رہائشیں ایجاد کی گئیں تاکہ جسم کو کمزور کیا جائے۔ بدھ مت، فیثا غورث کے نام پر قائم ہوئے والے دائروں میں، عرفانی گروہوں اور پھر سانپوں کے ہاں جسم و جان کی اس دوئی اور جسم کی برائی پر اتنا زور دیا گیا کہ یہ ایک عام تسلیم شدہ نظریہ ہو گیا۔ عیسائیت میں بھی ہال کی تعلیم کا ایک پہلو یہی ہے کہ یہ جسم گناہ اور موت کا منبع ہے (دیکھئے کورنٹیوں کے نام خط ۱، ۱۵، ۲۰، ۲۱ وغیرہ)۔

یہ اسی نظریے کا اثر تھا کہ فیلو نے جب تخلیق کائنات کا نقشہ بیان کیا تو اس نے مادہ اور جسم کو خدا کے تخلیقی عمل سے علیحدہ رکھا۔ جب مادہ اور جسم کلی طور پر ظلمت اور بدی کا مظہر ہے تو خدا کیسے اس کا خالق قرار پا سکتا ہے جب کہ وہ خالص اور مطلق خیر ہے۔ چنانچہ اس نے یہ نقطہ نگاہ پیش کیا کہ مادے اور جسم کی تخلیق خدا نے تعالیٰ کی بجائے دوسرے خالقین نے کی جو اس کے ساتھ تخلیق کے کام میں شریک تھے۔ (۱)

عقول عشرہ کا نظریہ بھی اسی نقطہ نگاہ سے پیدا ہوا یعنی خدا تخلیق کائنات میں براہ راست کار فرما نہیں۔ اس نے صرف عقل اول کو پیدا کیا یا یوں کہنے کہ عقل اول کا صدور ہوا اور درجہ بدرجہ مختلف عقول صادر ہوتی رہیں اس طرح کہ مادہ انہی عقول کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوا۔

لیکن اس مطابق ثنویت کا سب سے نمایاں اثر مسیح علیہ السلام سے پہلے کے عرفانی فرقوں میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مانی نے اس ثنویت کو بڑی مستحکم بنیاد پر قائم کیا۔ مغربی ایشیا میں بدھ مت، عرفانی تحریک اور مانوی نظام اخلاق نے مل کر جسم اور روح کی ثنویت پر اتنا زور دیا کہ یہ نظریہ عام طور سے صحیح تسلیم کر لیا گیا۔ اور اس کی بنیاد پر زہد اور رہبانیت نے ایک طرف اور راحت اور عیش پرستی نے دوسری طرف انسانی معاشرے کو بالکل زیر و زبر کر کے رکھ دیا۔

جان اور تن کی ثنویت کے ساتھ دنیا اور عالم مثال کا تقابلی بھی قابل غور ہے۔ ایک حیثیت میں یوں سمجھئے کہ سوخرائند کر نے جان و تن کی دونی کو اور زیادہ موثر بنا دیا۔ قدیم دہنی لٹریچر میں ایک ایسی دنیا کا تصور بہت نمایاں طور پر پیش کیا جاتا رہا جہاں خدا، عرش، فرشتے وغیرہ مکین ہے۔ یہی وہ دنیا تھی جہاں انسان اس دنیا میں آنے سے پہلے رہتا تھا اور جسکی ہاد انسانی روح کو آج بھی کبھی کبھار آ جاتی ہے۔ اسی دنیا کا تصور بعد میں افلاطون نے عالم مثال کے طور پر پیش کیا۔ اس مادی دنیا کے مسائل سے غافل رہنے کا رجحان پیدا کیا اور یہ بھی جان و تن کی تفریق کی طرح وہانیت کا باعث بنا۔

اسلام نے ان نتائج کے خلاف شدت سے احتجاج کیا۔ تخلیق آدم کے متعلق قرآن مجید میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے جسم کو بھی خدا نے بنایا (۱) اور اسکے بعد اپنی روح بھی اس کے جسم میں بھونکی گویا انسانی جسم اسی طرح خدا کا پیدا کردہ ہے جس طرح روح۔ جب ابلیس کے سجدہ نہ کرنے پر خدا نے اسکی وجہ پوچھی تو اس نے بتایا کہ آدم کو تو نے مٹی سے بنایا اور سجدے آگ سے اور اس لئے میں اس سے افضل ہوں۔ اس پر خدا نے اسے تکبر اور غرور کرنے پر لعنت کی (۲)۔ اس سے یہی نتیجہ نکلا ہے کہ انسان کا جسم اگرچہ مٹی سے بنا ہے، پھر بھی وہ حقیر ہے نہیں۔ جن دو تہات قرآن کا حوالہ اٹھایا گیا ہے (۳) وہاں آدم کے جسم میں روح بھونکنے سے پہلے واضح طور پر بنا گیا ہے کہ انسانی جسم کا نسوہ کیا گیا یعنی اسکی تکمیل کی گئی اور اس طرح آدم کو روح حاصل ہونے سے پہلے ایک فضیلت مل گئی۔

دوسرے قرآن مجید نے انسانی زندگی کا متعدد متعین کیا اور اس نظریے کی واضح تردید کی اور یہ دنیا کی زندگی محض کھیل تماشا ہے (۴)۔ پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے بہترین حیوانات کا مالک ہے، وہ

۱- قرآن ۱۵ : ۲۸ اور ۲۸ : ۷۱ -

۲- ایضاً ۷۱ : ۱۲ اور ۱۳ -

۳- ایضاً ۱۵ : ۳۸ اور ۳۸ : ۷۱ -

۴- ایضاً ۳۰ : ۱۹۱ -

احسن تقویم پر پیدا کیا گیا (۱) اور اسکی فطرت اللہ تعالیٰ کی فطرت پر بنی ہے۔ (۲) پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ اگر وہ صراطِ مستقیم پر چلے گا تو اس کے لئے نہ صرف آخرت میں بہتری کا سامان ہوگا بلکہ اس دنیا میں بھی وہ امن اور سلامتی کی زندگی سے سرازیر ہوگا۔ اس سلسلے میں چند آیات کا حوالہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو، پھر اس کی طرف ہللو، وہ تم پر آسمان کے دھانے کھول دے گا اور تمہاری موجودہ قوت پر مزید اضافہ کرے گا۔ (۳)

سنو جو اللہ کے دوست ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے تقویٰ کا رویہ اختیار کیا، ان کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں۔ دنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں ان کے لئے بشارت ہی بشارت ہے۔ (۴)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا جیسا ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی اور جس دین کو ان کے لئے پسند فرمایا ہے اس کو ان کے لئے قوت دے گا اور ان کو خوف کے بعد امن دے گا بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں اور میرے ساتھ کسی قسم کا شرک نہ کریں۔ — — — (۵)

ان آیات سے واضح ہے کہ اسلام کے نزدیک نہ یہ جسم کوئی حقیر شے ہے اور نہ روح کا اس جسم میں موجود ہونا کوئی بری چیز اور نہ انسانی زندگی کا مقصد اس سے نجات ہے۔ خود نجات کا تصور قابلِ غور ہے۔ نجات کا مفہوم ہے کسی مصیبت یا قید سے چھٹکارا حاصل کرنا۔ مثلاً حضرت یوسف کے قمرے میں ایک شخص کا تذکرہ آتا ہے جس کے خواب کی تعبیر کرتے ہوئے

۱۔ ایضاً، ۹۵ : ۴۔

۲۔ ایضاً، ۳۰ : ۳۰۔

۳۔ ایضاً، ۱۱ : ۵۲۔

۴۔ ایضاً، ۱۰ : ۶۲-۶۴۔

۵۔ ایضاً، ۲۴ : ۵۵۔

حضرت یوسف نے کہا تھا کہ تمہیں معاف کر دیا جائے گا۔ اس پر حضرت یوسف نے اس شخص سے کہا کہ جب تمہیں رہائی ملے تو بادشاہ سے میرا تذکرہ کرنا۔ اس قید خانے سے رہائی کے لئے قرآن مجید نے نجات کا لفظ استعمال کیا ہے۔ (۱) زندگی میں انسان کا مقصد نیکی کی ترویج اور ہدی سے روکنا ہے جس سے اس دنیا میں انفرادی اور اجتماعی فلاح حاصل ہوتی ہے۔

قرآن میں صرف ایک جگہ نجات کا لفظ استعمال ہوا ہے اور وہاں بھی جہنم کی آگ سے بچنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ (۲) پیغمبر اپنی قوم کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ میں تو تمہیں نجات کی طرف بلاتا ہوں اور تم مجھے جہنم کی طرف دعوت دے جا رہے ہو۔ اگلی آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ تم مجھے اللہ سے کفر اور شرک کی طرف بلاتے ہو جو میرے علم کے مطابق غلط بات ہے اور میں تمہیں اس ذات پروردگار کی طرف دعوت دے رہا ہوں جو عزیز و شرفار ہے۔ اس سے اسلام کے بنیادی تصور کے خلاف کوئی چیز نہیں اور وہ بنیادی تصور یہ ہے کہ یہ دنیا بھی اپنی قدر و قیمت رکھتی ہے اور اس سے فرار انسانی زندگی کا مقصد نہیں۔ قرآن ایک ایسی تعلیم کا حامل ہے جو زندگی بخش ہے۔ (۳) اور موجب ہدایت ہے اس دنیا میں۔ (۴) اسی نقطہ نگاہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلام نے رہبانیت کو ایک غیر فطری عمل قرار دیا۔ قرآن فرماتا ہے :

”اور رہبانیت انہوں نے خدود ایجاد کر لی۔ ہم نے اس کو ان پر واجب نہیں کیا تھا لیکن انہوں نے حق تعالیٰ کی رضا کے واسطے اس کو اختیار کیا تھا سو انہوں نے اس کی پوری رعایت نہ کی، سو ان میں سے جو لوگ ایمان لائے ہم نے ان کو ان کا اجر دیا اور زیادہ ان میں فائز مان ہیں۔“ (۵)

یعنی رہبانیت ایک غیر فطری عمل تھا اور زندگی کے تقاضوں کے خلاف اس لئے خدا کی طرف سے اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا۔ مگر جن لوگوں نے اسے

- ۱۔ ایضاً، ۱۲ : ۴۲۔
- ۲۔ ایضاً، ۴۰ : ۴۱۔
- ۳۔ ایضاً، ۸ : ۲۴۔
- ۴۔ ایضاً، ۳۱ : ۳۔
- ۵۔ ایضاً، ۵۷ : ۲۷۔

۱۔ یار کیا تو ان کا مقصد محض خدا تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی تھا اس لئے ان کا اجر تو انہیں ضرور ملے گا مگر چونکہ انسانی فطرت عموماً غیر فطری انسان سے گریزاں ہوتی ہے اس لئے اکثریت اس کی پیروی نہ کر سکے۔

اقبال نے عیسائیت کی اس خاصیت اور اس کے نتائج کا کئی جگہ ذکر کیا ہے۔ خطبات (انگریزی) میں کہتے ہیں: ”مسیحی تعلیم کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے مواد کی جستجو کریں جس کا ایک مستقل وجود ہے۔ حضرت عیسیٰ کا خیال تھا کہ یہ شے خارجی دنیا سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا انکشاف روح کی داخلی کیفیات پر مبنی ہے۔ اسلام کو اس خیال سے پورا پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں صرف یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح (روح کے اندر) جس عالم کا انکشاف ہوتا ہے اس کی تجلی عالم مادیات سے بیگانہ نہیں۔ برعکس اس کے وہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔ (۱)

لہذا مسیحیت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں کیونکہ یہ قوتیں تو ہماری روح کے نور سے پہلے ہی سے مستنیر ہیں۔ اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافقی اور تطابقی میں جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنی داخلی دنیا سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ عالم مثال سے ہر اسرار رشتہ ہے جو عالم مادی کو قائم رکھتا اور اسے زندگی بخشتا ہے اور صرف یہی وہ طریقہ ہے جس کی وساطت سے ہم عالم مثال (ideal) کو پا سکتے ہیں اور دوسروں کے سامنے بیان کر سکتے ہیں۔ اسلام میں مثالی عالم اور مادی عالم، عینیت (ideal) اور حقیقت (real) دو متضاد قوتیں نہیں جن کے درمیان ربط اور توافقی پیدا نہیں ہو سکتا۔ عالم مثال کی زندگی عالم مادی سے سکھ قطع تعلق پر منحصر نہیں بلکہ یہ قطع تعلق تو زندگی کی کلیت کو متاثر کرے گا اور متضاد قوتوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح لائحہ عمل تو یہ ہے کہ عالم مثال عالم مادی کو اپنے اندر سموئے اور اس کے وجود کو اپنے نور سے منور کرنے کی کوشش کرے۔ عیسائیت کو

نظر میں ایک جو کے برابر بھی نہیں، موخر الذکر الفاظ بہ نسبت سابقہ الفاظ کے ارباب ذوق سلیم اور فصحا کے محاوروں میں بہت مشہور ہیں، اوسکی وجہ یہ ہے کہ وہ بالخصوص عام طور پر رائج ہیں، اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ عام طور پر سننے والا متذکرہ صدر الفاظ کو مخصوص جانکر کوئی شخص جامع اور سخت مشکل الفاظ کو خارج شمار کرتا ہے، یا اوسکا ذہن اوس فرد اکمل کی طرف منتقل نہیں ہوتا، بلکہ وہ متعارف افراد ہی میں محدود ہو کے رہ جاتا ہے، غرض اوس قدرت والے کی قدرت کا کمال اوس کے دماغ ہی میں نہیں آتا۔ آخر الذکر عبارت کے خلاف جس سے افراد ناقص کا قدرت میں شمولیت سے اخراج کا نہ کہ کسی فرد اکمل کو بھول جانے کا احتمال ہوتا ہے، بلکہ پہلی چیز سے اوسکی قدرت کا کمال بصارت کے مقابلہ میں اوسکی بصیرت متصور ہوتی ہے، اوسکے بعد اوس میں اس طرح کا انبساط پیدا ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ تمام ناقص افراد کو بھی شامل کر لیتا ہے، چنانچہ اکثر قرآنی آیتیں اسی اسلوب سے متعلق موجود ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، ”ہوالذی خلق سبع سموات ومن الارض مثاہن، یتنزل الاسرینہن لتعلموا ان اللہ علی کل شئی قدير،“ آیات سابق کی طرح چونکہ یہ مباحثہ اسی پر مبنی کیا گیا ہے، اسلئے یہ جاننا چاہئے کہ مصنف رسالہ تقویت الایمان کا مقصد اس مقام میں معدومات پر قدرت الہی کی شمولیت ہے اور جس طرح اکمل کائنات اور اشرف المخلوقات اور باعتبار ایجاد اہم ترین مجہولات میں بظاہر والا صفات جناب سید المرسلین ہیں، اسی طرح نظیر کے اکمل مفروضات میں آنحضرت صلعم کا مفروضہ ہے اسلئے اوس رسالہ کے مصنف نے قدرت الہی کی شمولیت کو تمام معدومات ممکنہ کو فصیح بلیغ اسلوب میں بیان کیا ہے۔ (باقی آئندہ)